

تاريخ المجتمعات الإسلامية^(*)

قراءة في كتاب أ. لايدوس

الفضل شلق

1. نشأة المجتمعات الإسلامية:

يعرض هذا الكتاب الموسوعي تاريخ المجتمعات الإسلامية في سائر ديار الإسلام منذ ظهور الإسلام حتى يومنا هذا. ويشمل جميع المجتمعات الإسلامية في مختلف المناطق وهو عرض مسهب يشتمل على معلومات غزيرة يندر أن نجدها مجموعة في كتاب آخر. وفي حين أن الكتب الأخرى التي تأخذ الإسلام موضوعاً لها تقتصر على حقبة واحدة أو منطقة جغرافية محدودة نجد هذا الكتاب متميزاً في شموليته وغزارة المعلومات فيه.

يمهد الكتاب لعرضه بفرضيات أولها أن تاريخ مجتمع ما يمكن استعراضه من خلال مؤسساته كالدولة ونمط التبادل الاقتصادي والعائلة والممارسة الدينية. وثانيها أن تاريخ المجتمعات الإسلامية يمكن التحدث عنه من خلال المؤسسات العائلية والاقتصادية والسياسية والثقافية أو الدينية. وثالثها أن مؤسسات المجتمعات الإسلامية تعود أصولها إلى المدن / الدول في بلاد ما بين النهرين في الألف الثالث قبل الميلاد. وقد أعيد إنتاج ونشر هذه المؤسسات / الأنماط في التاريخ اللاحق قبل الإسلام وبعده. يخضع الكاتب المؤسسات الاقتصادية لغير الاقتصادية، ويعتبر أن هذه الأخيرة مشتقة من التنظيمات الدينية والسياسية حتى في القرن العشرين. ويضيف أن أنماط الإنتاج والتبادل الاقتصادي بقيت دون تغيير حتى العصر الحديث، وأن التغيرات التقنية والاقتصادية لم تكن مصدر التحولات السياسية والثقافية أو التغيرات في البنية الطبقية أو في التنظيم الاجتماعي.

يقسم الكاتب تاريخ المجتمعات الإسلامية إلى ثلاثة أقسام هي أولاً، أصول الحضارة الإسلامية: الشرق الأوسط بين عامي 600 و1200 ميلادية؛ ثانياً، انتشار المجتمعات الإسلامية في العالم من القرن العاشر حتى القرن الحادي عشر الميلادي؛ ثالثاً، التحول الحديث: الشعوب الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين.

سادت شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام انقسامات عشائرية وتحالفات (ص 16)، وكان تعدد الآلهة تعبيراً عن تعددية المجتمع (ص 19). وقد وقفت مكة وحدها في وجه التمزقات، وصارت مركزاً للتجارة الدولية، ولاختلاط وتنافس التيارات العالمية (ص 19) في وقتٍ عانت منه خطوط التجارة الدولية الأخرى تراجعاً كبيراً نتيجة الحروب بين الفرس والروم وانتشار الفوضى في البرّ والقرصنة في البحر.

تكثر المصادر حول نشأة الإسلام بالمقارنة مع الإمبراطوريات الأخرى في العالم (ص 21) من هذه المصادر القرآن والحديث والسير. وقد أعطيت القيم القديمة معاني جديدة (ص 32) مما ساهم في دمج المجتمع القبلي، وقيام مجتمع جديد.

أما الفتوحات العربية فقد كانت نتيجة سياسة واعية للدولة (ص 78)، وذلك بغض النظر عما إذا كانت الدوافع للفتوحات دينية مجردة أو اقتصادية في سبيل الغنائم أو خليطاً من الاثنين معاً. وجرى تثبيت الفتوحات بالهجرات المنظمة إلى البلدان المفتوحة، ومنع البدو من تخريب المجتمعات الزراعية (ص 42).

لم يُجبر الناس على الإسلام (ص 47) بل كانت هناك ترتيبات بين النخب الحاكمة والمحكومين. في أحيان كثيرة أعيد تركيب القبائل (ص 49)، ومن ناحية أخرى أدى ازدياد أعداد المسلمين الجدد إلى زوال الحواجز بين العرب وغيرهم. منذ البداية جرى ربط المسلمين الجدد بالقبائل مما أدى إلى اندماج هؤلاء الموالى بالقبائل التي تحولت أسسها من روابط الدم والقرابة إلى روابط سياسية واقتصادية. كان التحول إلى اعتناق الإسلام بطيئاً (ص 51)، وربما كان ذلك بسبب تسامح

الاسلام حيال الأديان والإثنيات الأخرى. وكان انتشار اللغة العربية يسبق انتشار الاسلام (ص 52)، مما يدعم القول بأنّ التحول إلى الإسلام يعود إلى مسببات ثقافية لا قهرية.

منذ البداية انقسمت النخبة حول مفهوم الخلافة؛ وهل يكون هذا المفهوم ذا مضامين عربية أو إسلامية (ص 55). كان الخليفة عثمان، الذي جمع النص القرآني، يؤكد على ضرورة الدولة المركزية التي تضبط الولايات والأطراف ومواردها الضريبية وأراضي الصوافي (ص 56)؛ وكان الإمام علي يعارض ذلك مفضلاً الاستقلالية المالية للولايات ومساواة العرب في العطاء (ص 56). ثم جاء الأمويون الذين تراجع في أيامهم دور مكة والمدينة وانحصرت الخلافة في بني أمية؛ وتأكد في أيامهم دور القبائل العربية الكبرى ضد النخبة الإسلامية المبكرة (ص 58).

في أيام الأمويين جرى تعريب الدولة (ص 58) وتحويلها من حكم بطريركيّ إلى حكم إمبراطوري (ص 59). كانت أيديولوجيا الدولة موروثاً عن إمبراطوريات سابقة لكنها أعطيت مضامين جديدة (ص 63). وكان الانقسام القبلي القيسي - اليميني انقساماً سياسياً حول أمور أهمّها دمج الموالى في المجتمع الجديد. كان اليمينيون مع دمج الموالى، وكان القيسيون أكثر ميلاً إلى استمرار التوسع والقتال وإلى أن تكون الدولة ذات طابع مركزيّ يخضع لسيطرة عربية كاملة (ص 63). وتدرجياً استنزفت بلاد الشام التي كانت مركز الحكم الأموي، وانفرط عقد التحالف القبلي الذي قام عليه الحكم الأموي (ص 65). ودعم اليمينيون أبا مسلم الذي قاد الثورة العباسية التي ارتكزت على العرب (ص 67) لا على غيرهم. جاء الحكم العباسي تأسيساً إسلامياً للدولة وأرسى قواعد المساواة بين المسلمين (ص 70). وتخلّى العرب عن هيمنتهم باسم المساواة بين المسلمين لكنهم لم يخسروا دورهم في المجتمع والدولة. وورث العباسيون تقاليد الدولة الأموية وممارساتها ونظموها تنظيمًا أكثر دقة وتراتبية. في عهدهم كانت البيروقراطية ذات تنظيم دقيق. تشكلت هذه البيروقراطية من ثلاثة دواوين رئيسية هي: ديوان الرسائل وديوان الخراج وديوان الجيش، إضافة إلى مناصب

القضاة ودواوين الأزمّة والرسائل والمظالم والبريد ومناصب الوزير وأمراء المناطق (ص 72).

حكم العباسيون دولةً مترامية الأطراف شملت شعوباً متعددة تفاعلت فيما بينها لينتج عنها في المركز إسلامٌ كوزموبوليتي تمثل في بيئتين هما بيئة القصر الخلفي وبيئة المدينة / العاصمة. في بيئة القصر ازدهر الاهتمام بالفلسفة والعمارة والعلوم، وفي بيئة المدينة شاع الاهتمام بالتفسير والفقه والصوفية والأدب (ص 82). كان يُنظر إلى الخليفة على أنه سيد العالم، وإلى قصره على أنه مركزُ العالم (ص 83). سُمي الخليفة نفسه باللقاب تدل على أنه خليفة الله (ص 85). وكان تنظيم بغداد التي بناها أبو جعفر المنصور يعبر عن ذلك الوضع للخليفة ولعاصمته (ص 89). في القرن الثامن شاع الاهتمام بثتى أنواع المعرفة، ويعتبر هذا العصر عصر تدوين الثقافة العربية الإسلامية (ص 91). شاعت فيه تيارات متعددة وصراعات فكرية وسياسية أهمها الصراع حول دور العروبة في موازنة الاسلام. وكانت الشعوبية تياراً يحاول خفض دور العروبة، وفي المقابل كان العرب عموماً ضدّ هيمنة الحاكم على الدين (ص 92). وكان البلاط، كما ينعكس في أدبياته، يمثل استمرارية لما هو موروثٌ مما قبل الاسلام خاصةً من الثقافتين الفارسية والهيلينية.

كان التضارب عنيفاً بين الواجبات الدينية والسياسية (ص 98). وقد نشأت مؤسسة دينية بمعزل عن الخلافة (ص 99) وفي تناقضٍ معها أحياناً. وانقسم أهل الفقه إلى فريقين، أحدهما أصحاب الرأي والآخر أصحاب الحديث (ص 104). وتوصل الحوار بينهما إلى تسوية عبّر عنها أبو الحسن الأشعري (ص 108)، وجاءت الصوفية وسيلةً لممارسة تجربة مباشرة في العلاقة بالذات الإلهية (ص 109). وتدرجياً تحولت الصوفية من ممارسة فردية إلى حركاتٍ جماعيةٍ بدايةً من القرن العاشر الميلادي وبخاصةً مع تراجع الدولة المركزية وازدياد حدة الانقسامات السياسية والاجتماعية وتصاعد الحاجة لدى المجتمع إلى إيجاد الوسائل التي يحافظ بها على تماسكه.

في خضم الصراعات الثقافية استطاع المجتمع الجديد استيعاب الثقافة الموروثة مما قبل الاسلام. وكانت الحصيلة إسلامية أصيلة (ص 121)، وبعد قرن من الصراع الثقافي استطاعت العربية أن تنتصر وتستوعب الفارسية والهيلينية (ص 121). لقد تشكلت المواقف وعبرت عن نفسها من خلال الحوار (ص 122). وقد تعددت جبهات الصراع الثقافي، وكان من أهمها الصراع بين البلاط والمدينة (ص 122). وانتصر العلماء كممثلين للمدينة بنتيجة ما سُمي محنة ابن حنبل (ص 124). وفي النتيجة، توسعت الهوة بين الدولة والجماعة الدينية (ص 125).

أبرزت فتنة الأمين والمأمون مشكلة توارث الحكم في ذلك المجتمع (ص 126)؛ ذلك أنه لم يكن هناك نظام لتوارث الحكم، وغالباً ما كان الأمر يتوقف على ترتيبات هشة يرسمها الحاكم لأبنائه وإخوته وينتهي الأمر في معظم الأحيان إلى صراع بين المؤهلين لتوارث السلطة فيفوز بها من تتم له الغلبة. أدت الصراعات المتواصلة بين أهل الحكم إلى استعانة مختلف أجنحة الصراع في المركز بالأطراف والاعتماد عليها. برز دور الأطراف وصارت تتمتع ببعض الاستقلالية وخضعت تدريجياً لأمراء وراثيين، مثل طاهر بن الحسين وورثته في خراسان (ص 126). وصار الخلفاء يستعينون بنوع جديد من الجيوش لمواجهة الأمراء الوراثيين في الأطراف؛ مثل فرق الشاكرية والغلمان العبيد من الأتراك والزنوج (ص 127). أدت هذه الممارسة تدريجياً إلى ظهور المماليك الذين يُعتبرون اختراعاً شرق أوسطياً. استخدم العسكر الوافدون أيضاً لمواجهة العامة في العاصمة وغيرها، وأدت التناقضات والمشاحنات، وأحياناً الاقتتال، بينهما، إلى استحالة بقاء الخليفة في بغداد مما دفع الخليفة المعتصم إلى بناء مدينة سامراء والانتقال إليها (ص 127). في نفس الوقت انقسمت البيروقراطية المركزية على نفسها ونشأت دواوين المصادرات والمرافق والإقطاع (العسكري) (ص 129) من أجل زيادة موارد بيت المال للتعويض عن النقص الناتج عن تراخي قبضة الدولة المركزية. كان الوزراء والأمراء وكبار وجوه الدولة يصادرون عند عزلهم من مناصبهم، وكان التعذيب وسيلة للإقرار بالأموال التي يحوزونها ويخبئونها. وصار الإقطاع

للعسكر بديلاً عن الرواتب. ولجأت الدولة إلى تلزيم الضرائب. كل ذلك كان متزامناً مع تردي علاقة الأطراف بالمركز (ص 130) إذ غالباً ما كان الملتزمون والمقطعون يعمدون إلى الاستقلال بمناطقهم تدريجياً. استنزف العراق وتراجع اقتصادياً (ص 136) مما أدى إلى إضعاف القاعدة الاقتصادية التي يركز عليها الحكم المركزي بالدرجة الأولى.

لم يمنع التفكك السياسي قيام المجتمع الجديد وتطوره (ص 139) بل ربما كان قيام الدول المستقلة في الأطراف كتعبير عن الاتجاهات المحلية سبباً في ذلك الاندماج الهائل وتكوين المجتمع الجديد. كان الغزنويون أول نظام مملوكي، وفي عهدهم أعيد التصالح بين الدين والدولة (ص 141) وكان تحول آسيا الوسطى إلى الإسلام في القرن الحادي عشر الميلادي عاملاً دفع سكانها للغزو تحت راية الإسلام. وكما لعب السامانيون دوراً في إحياء اللغة الفارسية ساهم حكم القراخانيين في إحياء اللغة التركية (ص 144). وعندما جاء السلاجقة إلى بغداد رافعين راية الوحدة باسم السنة كان العراق قد تراجع اقتصادياً بحيث لم يعد قادراً على تحمل حكومة مركزية. واستمر عدم الاستقرار السياسي في عهدهم كما في العهود الأخرى بسبب عدم وجود نمط لتوارث الحكم. تبنى السلاجقة المؤسسات السياسية التي ورثوها عن البويهيين والغزنويين، ولجأوا مثل غيرهم إلى تخفيف الاعتماد على شعبهم وقبائلهم التركية واستخدموا العسكر العبيد واعتمدوا على الإقطاع العسكري (ص 145). وكانت تلك الغزوات المتتالية ذات آثار ديموغرافية عميقة الدلالات.

وفقدت الخلافة تدريجياً سلطتها السياسية وتحولت إلى وجود رمزي؛ لكنّ السلاطين والأمراء الذين حكموا المناطق والأطراف فعلياً بقوا يمارسون ذلك باسم الخليفة (ص 146) وينوبون عنه أو يمثلونه في الحكم. وكانت جميع هذه الدول التي قامت بعد العصر العباسي الأول تحكمها نُخبٌ عسكرية، وكانت هذه النخب أقلياتٍ منعزلةً عن الشعوب المحكومة (ص 147) ولا علاقة لها بها.

حكمت تلك النخب العسكرية من خلال مؤسسة الإقطاع العسكري الذي اختلف جذرياً عن الفيودالية الأوروبية (ص 149). كانت الفيودالية الأوروبية

ومؤسساتها والحقوق فيها ترتكز على ملكية الأرض؛ أما النظام الاقطاعي فقد ارتكز على التبعية للدولة لا للسيد مالك الأرض، وكان الاقطاعي يؤدي وظيفة للدولة مقابل حيازته المؤقتة للأرض، فقد كان يجمع الضرائب لها ولم تكن الأرض ملكاً خاصاً له. وكان أتباعه رعايا الدولة لا رعاياه هو، وكانت الأرض يعاد توزيعها على المقطعين تأكيداً لملكية الدولة لها ولم يكن ممكناً تورثها إلا عندما تضعف الدولة وتتراخي قبضتها على الرعايا (ص 151).

مع تراجع الدولة المركزية العباسية تزايد بروز التنوع المحلي وتشكلت منطقتان ثقافيتان لكل منهما لغة سائدة (العربية والفارسية)؛ لكن القيم كانت واحدة عند الجميع (ص 153). ورغم هيمنة العرب والاسلام، إلا أن هذه الهيمنة ذاتها ساعدت على نشوء ثقافة فارسية لم تكن موجودة فيها قبلاً (ص 158). وللمرة الأولى جرى فصل ما هو عربي عما هو إسلامي (ص 159).

أدى التطور الديني والاجتماعي إذن إلى نشوء هوية إسلامية فوق الاختلافات المحلية وبمعزل عن مجريات أمور الدولة (ص 162). وظهرت الإمامية الإثنا عشرية باعتبارها دين خلاص (ص 164)، وكذلك نشأت المذاهب السنية بمعزل عن الخلافة (ص 164) وأحياناً في مواجهة معها. وساهم في هذا التطور تقدم النظام التعليمي بما أتيح له من الوسائل لنشر الثقافة والاتصالات العالمية (ص 165). وقد كان لهذا النظام التعليمي كليات منظمة لها أوقاف ومخصصات ورواتب ساهمت في تحسين استقلاليتها (ص 165). وكانت المدارس في كثير من الأحيان مراكز دعوة ونشاط سياسي. وغالباً ما كانت المدارس تختص بمذاهب معينة تنشأ حولها عصبية تؤدي إلى المناحرات والاقتتال كما كان الأمر في نيسابور في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين (ص 167). وفي القرن الثاني عشر صارت الدولة تتبنى المذاهب الأربعة (ص 171).

في موازاة ذلك تطورت الصوفية من مواقف زهد وتأمل فردية إلى حركات اجتماعية بدايةً من القرن العاشر الميلادي (ص 168)، وتداخلت مع متطوعة الثغور في خراسان وغيرها، وتحالفت معهم لتسيطر على قلوب العامة (ص 171) خاصة مع اتخاذها، أي الصوفية، أشكالاً تنظيمية محددة هي الطرق التي تبلورت في

القرنين الميلاديين (ص 169).

إن التحول الجماهيري، بأعداد كبيرة إلى الاسلام لم يحدث في عهد الخلافة المركزية القوية (ص 174) ولم تحققه ثقافة البلاط ولا الأشكال الأدبية والاسلامية الأولى لهذه الثقافة. بل حصل هذا التحول مع تفكك الامبراطورية العباسية (ص 175) عن طريق المدارس والمذاهب الفقهية والطرق الصوفية. ففي القرون (10 - 13م) أمسك رجال الدين بزمام القيادة في المجتمعات المحلية وبثوا الاسلام فيها وأعادوا صياغة هذه المجتمعات، وذلك بسبب انهيار النخب القديمة من ملاكي الأرض الذين حلّ العسكرُ العبيدُ أو البدو مكانهم (ص 175). لقد خرج العلماء عن عزوفهم السياسي وحلّوا مكان النُخب القديمة (ص 176). لم يستند العلماء إلى وظائف عُيّنوا فيها بل إلى شبكة من العلاقات الشخصية (ص 176). ولم يشكلوا طبقة بل جماعات كانت فوق الانقسامات المحلية وتمتعت بحس عميق بالأمة عن طريق المذهب أو الطريقة الصوفية (ص 178). وكانت رحلات العلماء، طلباً للعلم وكذلك الصوفية والتجار تساهم في تمتين وحدة المجتمع وتربط بين مختلف الجماعات المحلية (ص 179). ولم يكن للمدن حكمٌ محلي لأن قيادة هؤلاء لها لم تكن بالمستوى الذي يؤهلها لذلك، وبقي الحكم امبراطورياً مما جعل المدن غير قادرة على تشكيل مؤسسات Corporations خاصة بها (ص 179).

وعلى صعيد النموذج الأعلى الجماعي، كانت هناك ثلاثة فروع للنظرية السياسية عند المسلمين، وهي (1) نظرية الخلافة عند أهل السنة، (2) مرايا الأمراء، (3) الدولة المثلى كما عرفها المسلمون عند أرسطو وأفلاطون (ص 181). عند الجميع يحقق الإنسان كماله من خلال المجتمع (ص 189). وهم جميعاً يقدّمون صورةً عن الحاكم المثالي العادل ذي الأخلاق السامية، لكن الفرضية غير المحكبة وراء جميع كتاباتهم هي الصورة لحاكم مستبد جشع وعشوائي التصرف (ص 190). وكانوا مضطرين للدعوة إلى طاعة هذا الحاكم غير العادل بسبب الخوف الدائم من الفوضى والفتنة.

أما مفاهيم الأخلاق الفردية فقد تكونت من خلال القرآن والحديث

والمذاهب الفقهية والصوفية (ص 192). وكما استطاعت الأشعرية أن تستوعب الفلسفة (ص 206) التي كانت تنحصر معرفتها في قلة من الناس (ص 209) استطاع الغزالي دمج الصوفية بالسنة (ص 197)، وكذلك التوفيق بين العقل والنقل. لقد شهد المجتمع الاسلامي، على مدى قرون، عملية حوار وبحث داخل الذات عميقة الغور وواسعة المدى؛ ساهم فيها الفلاسفة والفقهاء وغيرهم من النخب الثقافية. ساهمت هذه العملية في دمج الأفكار واستيعاب ممارسات ومؤسسات كالمزارات والصوفية التي كانت منكراً أو مكروهة قبلاً. ونشأ بنتيجة ذلك نظامٌ دعائمه المذاهبُ والشرعةُ والصوفية؛ لكنّ هذا النظام لم يصبح أبداً نظاماً رسمياً (ص 221)، ولم تنشأ عند المسلمين سلطةً دينيةً كما في المسيحية (ص 222). في هذا النظام يكتسب العمل البشري قيمةً لا من ذاته بل من الهدف الديني المحدد له. والفضيلة والمعرفة الدينية لا يتم الوصول إليهما إلاّ من خلال الخوض في شؤون الدنيا. فلا استسلام للعالم ولا هروب منها (ص 221). وهناك قبولٌ للعالم دون الرضوخ لها (ص 234).

لقد استغرقت عملية تشكل الحضارة الاسلامية فترة ستة قرون (ص 225). ورغم التجدد نمت هذه الحضارة في إطار مؤسساتٍ موروثيةٍ من العالم القديم (ص 225) فقد بقيت أساليب الإنتاج وعلاقات الإنسان بالطبيعة على حالها. كذلك بقيت مؤسسات الدولة والعائلة والدين هي المهيمنة. لقد جاءت الثورة العباسية نتيجة صراع بين الهويتين العربية والإسلامية (ص 227). وتشكلت بنتيجتها إمبراطورية كانت الأساس الذي بنيت عليه الحضارة الجديدة. وجاءت الحضارة، مرةً أخرى، من الإمبراطورية التي أعطت هويةً ثقافيةً ونظاماً للانضباط السياسي. وعندما تفككت الإمبراطورية كان ذلك لأسباب داخلية لا نتيجة ضغوط خارجية. وقد شهد المجتمع الاسلامي عملية دمج هائل بعد تجزؤ الإمبراطورية. وكانت الثقافة الناشئة عن ذلك على درجةٍ عاليةٍ من الوحدة ومتماسكة لدرجة أنها استطاعت أن تستميل الأكثرية من السكان المحليين وأن تستوعب الوافدين من المتغلبين الأتراك وتتغلب عليهم (ص 236).

2. الانتشار العالمي للمجتمعات الإسلامية من القرن العاشر إلى القرن التاسع عشر:

جرى معظم التحول إلى الإسلام لدى الشعوب المغلوبة بشكل طوعي لا قسري (ص 244). لقد تحولت أعداد كبيرة من السكان في مصر وإيران وما بينهما إلى الإسلام في الفترة الممتدة بين القرنين الثامن والعاشر الميلاديين (ص 246). وحيث كانت هناك أكثريات مسيحية في بلاد الشام، تحولت عند مجيء الطولونيين في معظمها إلى الإسلام. وفي مصر تحول معظم ما تبقى من المسيحيين إلى الإسلام في القرن الرابع عشر.

وفي شمالي إفريقيا بدأ السكان يعتنقون الإسلام بعد الفتوحات مباشرة. وكان تحول الأكثرية إلى الإسلام أسرع مما في الشرق الأوسط. أما في آسيا الوسطى والأناضول والبلقان والهند فقد لعب الأتراك الرعاة دوراً أكثر من العرب في نشر الإسلام. مع ملاحظة أن التجار والصوفية لعبوا دوراً كبيراً أيضاً في نشر الإسلام في آسيا الوسطى. أما في الأناضول فقد ساعد على نشر الإسلام قيام حكم إسلامي سلجوقي ثم عثماني بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر. وكان انتشار الإسلام في البلقان والهند بواسطة عملية مشابهة للأناضول أما في اندونيسيا والملايو فقد بدأ انتشار الإسلام مع نهاية القرن الثالث عشر الميلادي، وتسارع الأمر مع الاحتلال البرتغالي ثم الهولندي. بدأ هذا الانتشار بواسطة التجار والصوفية وكان الأمر يبدأ باستمالة بعض الأمراء على الشواطئ ثم يتسع النطاق ليشمل النخبة الثقافية والسياسية. وفي اندونيسيا والملايو كان الإسلام يندمج بالثقافة المحلية ويحل مكان تقاليدها تدريجياً وكانت القوى التي تساعد على انتشاره قوى محلية عبر الارستقراطية التي جاءت مع الفتوحات العربية أو التركية. وفي إفريقيا جنوب الصحراء كان انتشار الإسلام يتم حسب شروط مشابهة لإندونيسيا والملايو (ص 249). وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين كانت حروب الجهاد التي شنها الأفريقيون ضد التوسع الأوروبي عاملاً على نشر الإسلام بسرعة أكبر (ص 251). وقد أثبت الإسلام قدرة كبيرة على الانتشار بين شعوب غير مندمجة أو منقسمة على نفسها (ص 251). كما أثبت قدرته على البقاء والتوسع في ظروف لا يكون الحكم فيها للمسلمين، ولا تكون

المؤسسات المهيمنة إسلامية (ص 252). وفي جميع الأحوال فإن مجتمعات إسلامية مميزة نشأت في معظم أصقاع الأرض؛ رغم أنها كانت تنوعات متأثرة لدرجة كبيرة بالظروف المحلية في كل منطقة.

في جميع المجتمعات الإسلامية كان للعلماء والصوفية دور تعليمي وقيادي مميز (ص 253). وكما كان العلماء ينقسمون إلى مذاهب ينتظمون فيها، كانت الصوفية منظمة في طرق شعبية واسعة الانتشار. وكانت علاقة العلماء والصوفية بالمجتمع وجمهور العامة أقوى من علاقة الحكام بها. وكان من أهم التطورات منذ القرن الثالث عشر الميلادي انتشار العديد من الطرق الصوفية كتعبير رئيسي عن الإسلام والهوية الاجتماعية (ص 254). وقد بلغت هيمنة الصوفية مدى واسعاً أدى إلى ظهور ردات فعل في كثير من البلدان الإسلامية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ونشأت حركات إصلاحية تبنت الحنبلية ودعت إلى العودة إلى القرآن وسنة الرسول والابتعاد عن الطقوس الصوفية (ص 258). لقد كان الإسلام المحلي والإسلام الكوني متداخلين في هذه المجتمعات (ص 259). ففي كل منهما تركيب مزدوج حيث النخب الدينية تمثل الحركة الأوسع وحيث التركيبات الاجتماعية العشائرية والزعامات المحلية تمثل الوحدات الأصغر (ص 263) دون أن تلغي الواحدة منهما الأخرى بل تتجاوز معها لاستيعابها وتجاوزها.

اختلفت الدول الإسلامية في التسويغ لقيامها واستمرارها. فمنها دول اعتمدت التبرير الديني بوصفها وارثة لسلطة الرسول، مثل الأمويين والعباسيين والمرابطين والموحدين والفاطميين ودول الجهاد في غرب إفريقيا والصنويين وغيرها، ودول أخرى اعتمدت الجهاد والفتح والدفاع عن المسلمين تسويغاً لوجودها. مثل الدولة العثمانية (ص 260). كانت الدولة في معظم الحالات تعتمد على العسكر الرقيق المستوردين. وكان هؤلاء يحلون تدريجياً مكان المقاتلين من متطوعي القبائل الذين أسهموا في تأسيس الدولة (ص 265). وفي الإدارة اعتمدت هذه الدول على النظام الإقطاعي كما تطور في أواخر أيام العباسيين. إلى جانب ذلك كانت ممارسات الدولة ورموزها المعتمدة

تحدد بتأثير علاقتها بالصوفية والعلماء. وغالباً ما كانت السلطة المركزية تقف إلى جانب العلماء ضد الصوفية (ص 266).

في القرن الثامن عشر كان العالم الاسلامي قد وصل إلى ذروة تطوره وبدأ بالتراجع السياسي والاقتصادي (ص 268)، وكان العامل الأساسي المؤدي إلى هذا التدهور هو النهوض الأوروبي. لقد اعتمد النظام الاجتماعي في أوروبا القروسطية لا على جماعات القرابة المغلقة بل على شبكات اجتماعية مفتوحة ومترابطة أساسها العائلة المصغرة المتألفة من الزوج وزوجته (ص 268). في هذا المجتمع سارت الأمور تدريجياً نحو فصل الكنيسة عن الدولة. وكانت إمكانية العلمنة من طبيعة الكنيسة المسيحية (ص 269). منذ القرنين الثاني عشر والثالث عشر سارت أوروبا نحو مجتمع تعددي اعتمد تنظيمات الأسرة والدولة والتنظيمات الدينية. وكانت التعددية أساساً لنشوء جماعات مشتركة (Corporate) تحمي مصالح أعضائها. نشأت قيم جديدة قائمة على المصلحة الفردية خاصة مع الإصلاح الديني البروتستانتي وعصر النهضة، وحدثت تطورات اقتصادية عبّرت عن نفسها بالتوسع التجاري (ص 271). وإذا كان التوسع العثماني قد سد دروب التجارة التقليدية عبر آسيا؛ فإنّ الأوروبيين لجأوا إلى البحار ونشأت دول صغرى اعتمدت على التفوق التقني (ص 272). لقد بقي الإسلام يتوسع رغم الهيمنة الأوروبية (ص 273)، لكنّ أوروبا صارت هي المهيمنة على مخيلة المسلمين في القرن التاسع عشر (ص 275).

ثم يستعرض الكاتب في بقية هذا القسم من كتابه التطورات في كل منطقة من مناطق العالم الاسلامي.

يذكر أنه في إيران كان للغزو المغولي آثارٌ مدمرةٌ إذ حُلّت المراعي مكان الزراعة في مساحات كبيرة من الأراضي (ص 278)؛ وطبق المغول نظام الياسة الخاص بهم مكان الشريعة الاسلامية. وفي عهود المغول والتموريين ساد نظام اجتماعي يعتمد على الأيملق وهو تشكيلة عسكرية تعتمد على العائلات الكبرى وعلى الزعامات الأدنى مرتبة، والتي تجبي الخراج بفضل قوتها العسكرية (ص 283). منذ ذلك الحين صار الأتراك يشكلون ربع سكان إيران

(ص 282). وقد كان للفرق الصوفية مثل الكبراوية والسريدارية والحدانية والنوريخشية دوراً اجتماعي كبير. وعندما تشكلت الدولة الصوفية بزعامة الشيخ صفى الدين واتباعه القزلباش - وهو صوفي من أصل كردي سني - جرى تحويل ايران من أكثرية سنية إلى التشيع بدايةً من أيام إسماعيل الصفوي (ص 285) الذي خسر معركة جالديران في مواجهة السلطان سليم العثماني عام 1514م.

لقد بنى الصفويون مؤسسات دينية لتدعيم حكمهم، وكان البازار وسيلة لإرساء الحكم المركزي، لكنهم لم ينجحوا في بناء دولة مركزية (ص 295). فرضوا مذهب الشيعة الإثني عشرية ضد الصوفية والسنة والشيعة الآخرين بوسائل قمعية فريدة الطابع في المجتمعات الاسلامية (ص 296). ثم ضعفت الدولة في القرن الثامن عشر تحت ضغط القبائل ورجال الدين ولأسباب تعود إلى عدم وجود نظام لتوارث العرش (ص 299). ومع تزايد الفوضى وضعف الدولة تراجعت سيطرتها على المؤسسة الدينية مما أدى تدريجياً إلى الفصل بينهما (ص 300).

أما في الأناضول فقد تزايدت الهجرات التركية بعد معركة ملاذكرت عام 1071م التي انتصر فيها السلاجقة على البيزنطيين. ومن بين الدول التركية التي قامت في الأناضول هيمنت الدولة العثمانية التي أسست إمبراطورية ودولة مركزية اعتمدت على جيش من العبيد وعلى الكتبة الايرانيين وعلى المسح الضريبي والإقطاع (ص 304). شهدت الامبراطورية العثمانية توسعاً هائلاً في القرن السادس عشر، وقد بدأ التراجع يصيب الدولة في القرن السابع عشر بعد أن بلغت الفتوحات مداها الأوسع (ص 310). كانت الدولة العثمانية على صراع دائم مع ايران، وكان التأثير العربي فيها قوياً. وعلى الجبهة الغربية خاضت حرباً عالمية لمدة قرنين من الزمان ضد أوروبا (ص 311). لقد تأسست هذه الدولة على يد غزاة قادوا جهاداً مقدساً (ص 315)؛ وكانت دولة محكمة التنظيم مما أسهم في استمراريتها ردحاً طويلاً من الزمن. تدريجياً حلّ الجنود العبيد مكان المقاتلين من القبائل الذين تأسست الدولة بجهودهم، وكان نظام تطويع العبيد هو الدفشيرما (ص 316). كانت للسلطان سلطة

مطلقة، واعتبرت كل الأراضي ملكاً له، ولكن لم تكن هناك آلية محددة لتوارث السلطة (ص 318). وفي موزاييك المجتمع العثماني سادت ثقافة كوزموبوليتية (ص 309). ومن المشكوك فيه أنه كان هناك نظام ملل، ذلك أن تعبير الملة لم يستعمل لغير المسلمين (ص 324). وقد كان للمؤسسات الدينية مثل القضاء والافتاء والمدارس والفرق الصوفية دور كبير في المجتمع العثماني وفي الدولة. وفي القرن السادس عشر كانت بداية التضييق الفكري؛ ومن الأمثلة على ذلك إغلاق المرصد الملحق بالمدرسة السليمانية (ص 327).

شهدت الإمبراطورية العثمانية نهوضاً اقتصادياً ملحوظاً إثر الفتوحات وذلك في الأناضول والبلقان والمشرق العربي (ص 329). فتوسعت المدن وصار هناك العديد من المدن الكبرى، ونشطت الملكيات الكبيرة للأراضي كما نشطت التجارة، وازدهرت الحرف التي كانت لها تنظيمات أنشأتها الدولة (ص 330). ولم تكن هذه الأصناف، أي التنظيمات الحرفية، تنظيمات دينية رغم مشابقتها لها (ص 331).

كانت الدولة العثمانية أقوى وأكثر مركزية من الدولة الصفوية (ص 333). ومع نهاية الفتوحات وصلت الدولة العثمانية ومؤسساتها إلى نهاية تطورها. بعد ذلك تراجعت الدولة المركزية وشهدت المناطق ثورات شعبية وتصاعد نفوذ النخب المحلية وتلاشى تدريجياً الانضباط في صفوف الإنكشارية. وساهم إلغاء الدفشيرما في العام 1637م في انعدام القدرة على معالجة هذا الأمر. في موازاة ذلك تزايدت أهمية جيوش المشاة وتقنيات المدفعية وتراجع دور الفرسان السباهية وألغيت تدريجياً التيارات التي كان يعتمد عليها هؤلاء. انعكس هذا الأمر على الريف الذي خلا من قوى منظمة وموالية للدولة، وصارت جباية الضرائب تعطى كالتزامات يحوزها أصحابها مدى الحياة أحياناً (ص 335). في الوقت ذاته، أي في القرنين السابع عشر والثامن عشر تضاءلت حصة البحر المتوسط في التجارة الدولية، وازدادت حدة المنافسة التي شارك فيها الهولنديون والفرنسيون والإنجليز إضافة إلى المدن الإيطالية. ليس هناك برهان أكيد على أن الاقتصاد العثماني تراجع في هذه الفترة، لكن

الأکید هو أنّ میزان التجارة كان يتحول لغير صالحه (ص 336).

أدى التراجع الاقتصادي والسياسي إلى إضعاف سلطة الدولة المركزية، وإلى نشوء سلطات محلية مستقلة ومجالس أعيان (ص 337). ومع بداية القرن التاسع عشر صارت الإمبراطورية إمارات وممالك محلية (ص 339). والملاحظ أنّ اللامركزية هذه أدت إلى طموحات استقلالية في البلقان المسيحي لا في البلدان العربية (ص 340).

* * *

يشكل المشرق العربي وإفريقيا الشمالية وحدة ثقافية وإثنية، من حيث اللغة والهوية والتجربة التاريخية (ص 344). وقد مرّ المشرق العربي بثلاث مراحل تاريخية هي الخلافة والدولة السلطانية والدولة العثمانية (ص 334). وكانت مصر وبلاد الشام أول مناطق الشرق الأوسط التي تم استيعابها في الخلافة العربية الإسلامية. تم افتتاح المنطقتين بمجيء العام 641م، وانتشرت اللغة العربية فيهما بسرعة رغم بقاء انتشار الإسلام فيهما. في ظلّ الأمويين كانت مصر ولاية تابعة، وفي أيام العباسيين بدأت تظهر فيها بوادر الاستقلالية مع نشوء حكومات وراثية أسسها العسكر العبيد مثل الطولونيين والاختشيديين. ثم حكمها الفاطميون عام 969م. ولم يكن الحكم الفاطمي مجرد مقاطعة مستقلة بل كان نظاماً ثورياً أسبق على نفسه سلطة كونية (ص 345) وسعى إلى قيادة العالم الإسلامي. منذ الفاطميين صارت مصر مركزاً رئيسياً للحضارة العربية. حكم الفاطميون مصر بواسطة قوى من القبائل البربرية والعسكر العبيد والأتراك، وأستخدموا نظام الإدارة الفعال الذي ورثوه عن العباسيين والذي كان في عداد موظفيه الكثير من اليهود والنصارى. ورغم تبني النظام للايديولوجيا الشيعية، إلا أن معظم السكان بقوا سنة ولم يبذل النظام جهداً لتغيير مذهبهم (ص 348). بذلك شابهت الدولة الفاطمية الدولة العباسية في وتيرة تطورها، فمرت بالمراحل الثلاث: التأسيس ثم التراجع ثم انكسار النظام السياسي والحروب الداخلية والانقسام إلى إقطاعيات يتحكم بها القادة العسكريون (ص 348). وقد واجهت سوريا في هذه المرحلة الأخيرة الغزو

الصلبي الذي جاء في اعقاب غزوات بيزنطية متعددة في شمالي سوريا التي كانت تحكمها إماراتٌ محليةٌ متعددةٌ ومتحاربةٌ فيما بينها (ص 349).

كانت ردة فعل المسلمين ضد الصليبيين بطيئة (ص 351). لكنها تبلورت في النهاية في توحيد مصر وبلاد الشام على يد الأيوبيين. لقد وضعت المرحلة السلجوقية حداً لمؤسسات الخلافة ومفاهيمها وتبنت نظاماً للدولة وللمؤسسة الدينية كان قد نشأ في الولايات الشرقية، وانتقل من الشرق مع انتقال العلماء الاحناف والشافعية من الشرق إلى الولايات الغربية. وعندما حكم الأيوبيين بلاد الشام ومصر تبنوا سياسةً جامعةً للمذاهب. وكانت المدارس التي بنوها تمثل هذا الاتجاه (ص 353). بعد صلاح الدين تراجع الأيوبيون عن الصراع من أجل فلسطين وعن مواجهة الصليبيين وحصلوا اهتمامهم بالحفاظ على مصر وإماراتهم في بلاد الشام (ص 354). تتابعت هجمات الصليبيين من الغرب في وقت تزامن مع اشتداد التوسع المغولي الآتي من الشرق. وقد برر المماليك شرعية حكمهم (ولسقاط الأيوبيين) عندما استطاعوا رد الموجتين من الغزو فانتصروا على المغول في عين جالوت عام 1260م وعلى الصليبيين في عكا عام 1291م.

اعتمد المماليك اعتماداً كاملاً على العسكر العبيد المستوردين. كان هؤلاء العبيد نخبةً أجنبيةً محاربةً لا مكان للمحليين في صفوفها (ص 355). وكان مبرر وجود هذه النخبة هو خدمة النظام دون تدخل أي من العلاقات المحلية من القرابة أو المصالح أو العلاقات المحلية الأخرى. كان المماليك يتعاون من الخارج في سن العاشرة تقريباً ويخضعون لنظام تربوي في معسكرات الدولة حيث يتم تدريبهم العسكري تعليمهم الديني ثم يوزعون على الفرق العسكرية لدى السلطان أو الأمراء. لم يكن نظام الجيش تراتبياً بقدر ما كان قائماً على علاقات الولاء الشخصية. وكانت الأرض توزع على المماليك كي يقطعوا خراجها لقاء الخدمة العسكرية، ولم يكن لديهم الحق بتوارث الأرض، بل كان يعاد توزيعها سنوياً لمنعهم من تملكها.

واصل المماليك سياسة الأيوبيين والسلاجقة من قبلهم، سياسة إخضاع الدين

للدولة (ص 356)، لكن الدولة لم تحاول تحديد الأفكار الدينية ولا تحديد مضمون التعليم الديني. وكانت الدولة تتبنى تعيين أربعة قضاة، واحد لكل من المذاهب الأربعة إضافةً إلى شيخ رئيس للصوفية ونقيب للأشراف.

وفي أيام العثمانيين بقي النظام الاجتماعي الموروث على حاله، لكنه أخضع لإدارة عثمانية (ص 359). وقد تزايد أثر الصوفية في القرن الخامس عشر. ومع تراجع السلطة المركزية في القرن الثامن عشر تراجع دور الولاة العثمانيين الذين يمثلون هذه السلطة، وسيطر المماليك على النفقات العسكرية وحولوا الإقطاعات إلى التزامات مدى الحياة وسيطروا على الأوقاف (ص 360). وشكل العلماء والصوفية واسطةً بين المماليك وعامة الناس وكان لهم دور هام في الحياة السياسية، وعملوا كاقطاعيين وتجار ومصرفيين. وازداد دور العلماء والصوفية أهميةً مع تعمق المناحرات بين المماليك. وكان للانكشارية في بلاد الشام دور شبيه بدور المماليك في مصر (ص 362). تزامن تراجع الدولة المركزية العثمانية مع تراجع اقتصادي في القرن الثامن عشر، وذلك في الوقت الذي تصاعد فيه نفوذ وتوسع الدول الغربية ذات الأنظمة الشديدة المركزية (ص 364)... مما أدى إلى اختلال التوازن في المواجهة مع الغرب.

كان تطور المغرب العربي واسبانيا بعد الفتوحات مشابهاً في مراحله لتطور المشرق (ص 365). وكانت المرحلة بين القرنين السابع والثالث عشر موازية لمرحلة الخلافة في المشرق والمنتھية عام 945م. وذلك من حيث مؤسسات الدولة والرباطات الدينية المستقلة (ص 368). وكانت تونس مركزاً طبيعياً للحكم العربي الاسلامي في هذه الفترة، وشهدت ازدهاراً اجتماعياً واقتصادياً وتوسعاً مدينيّاً ملحوظاً.

تراجع دور تونس مع نزوح الفاطميين إلى مصر عام 969م، ومع تزايد الهجمات الأوروبية في القرن الحادي عشر وغزوات البدو الهلاليين في القرن نفسه (ص 370). لكن الخراب لم يكن كاملاً (ص 374). وقد نشأت في هذه الفترة دول خوارج في تلمسان وتاهرت وسجلماسة. ثم نشأت دولة المرابطين التي نشرت الاسلام في غانا وبسطت سيطرتها على اسبانيا

(ص 371). وبعدها دولة الموحدين في القرن الثاني عشر التي انطلقت من المغرب لتبسط سيطرتها على الجزائر وتونس (ص 375). لقد ارتبط انتشار الاسلام في المغرب العربي بنشوء هذه الدول المحلية (ص 377). وكان لعلماء المالكية والصوفية والخوارج دورٌ هامٌ في ذلك أيضاً (ص 376). وفي عهد الموحدين انتهت المسيحية عملياً في المغرب العربي (ص 378).

في هذه الفترة شهدت اسبانيا نوعاً مشابهاً من الحكم الخلفي والحضارة الاسلامية (ص 378). وقد ساهم توزيع الأراضي (عكس المشرق) على الفاتحين من البربر والعرب في نشر الاسلام والتعريب. وشهدت اسبانيا ازدهاراً اقتصادياً وتطوراً في نظم الري وإدخال أنواع جديدة من النباتات مثل الكرز والتفاح والاجاص واللوز والرمان والتين والتمر وقصب السكر والموز والقطن والكتان والحبر (ص 379). وفي القرن العاشر تبنى أمير اسبانيا الأموي لقب أمير المؤمنين ليصبح لدى العالم الاسلامي ثلاثة أمراء مؤمنين (العباسي والفاطمي والأموي) (ص 380). وكان العلماء يمثلون المجتمع والعامّة (ص 383). وعندما حدث الانقسام السياسي، مع تراجع الدولة المركزية، لم ينقسم المجتمع كما انقسمت الدولة (ص 383). وعندما أعاد المسيحيون بسط سيطرتهم على أسبانيا تدريجياً لم ينطفئ التأثير الحضاري العربي (ص 386) إلى أن تم طرد المسلمين نهائياً عام 1294م (ص 389).

تبنّت دول المغرب العربي تدريجياً نمطاً مشرقياً للحكم والدولة (ص 390) مشابهاً لنظام السلاجقة والأيوبيين والمماليك. منذ القرن الرابع عشر ما عاد المغرب العربي يخضع لحكم دولة مركزية، وازدادت سيطرة القبائل والصوفية. وكان نمو الجماعات الدينية، الصوفية والعلماء، عاملاً أسهم في ربط المغرب بالشرق. ومنذ القرن الخامس عشر صار في المغرب الأقصى كما في تونس والجزائر حكمٌ مركزيٌّ يعتمدُ على المجتمع الريفي الذي تقوده الصوفية (ص 403). حكم هذه الدول المرينيون في المغرب والحفصيون في تونس وبنو عبد الواد في الجزائر. وعندما سيطر السعديون في المغرب الأقصى في القرن السادس عشر كان المبرر الشرعي لحكمهم الجهاد ضد

البرتغاليين والنسب الشريف (ص 403). وكان نظامهم أشبه بالدولة الصفوية منه بالعثمانيين لجهة مركزية الدولة واعتمادها على الجماعات الدينية. ومع حلول القرن التاسع عشر حدث الاختراق الأوروبي الاقتصادي وفرض الانجليز معاهدة تجارة حرة عام 1759 (ص 406)، وتم اللجوء إلى إصلاح الجيش بواسطة ضباط أوروبيين. وكانت الدولة في القرن التاسع عشر تسيطر على ثلث الأرض ونصف السكان فقط (ص 407).

لقد أعطى الفتح العربي دفعاً كبيراً لتشكيل الدولة والهوية وذلك للمرة الأولى في المغرب، بدءاً من القرن الثامن في تونس والقرن الحادي عشر في المغرب الأقصى والقرن السادس عشر في الجزائر (ص 409) وقد شملت اللغة العربية جميع السكان في القرن العشرين فقط. وكان من جملة العوامل التي أسهمت في عدم استقرار المنطقة الاعتماد على التجارة الخارجية (ص 413)، وعدم استقرار التركيبات القبلية (ص 412).

كانت آسيا الوسطى خزاناً بشرياً انطلقت منه موجات غزو نحو الشرق باتجاه الصين ونحو الغرب باتجاه إيران والمنطقة العربية (ص 415). يمكن تقسيم هذه المنطقة إلى ثلاثة أجزاء انتشر الإسلام في كلٍّ منها بطريقة مختلفة. ففي الصحارى الغربية والشمالية المحاذية لبحر قزوين والبحر الأسود وبحر ارال وبحيرة بلكاش حيث كانت تقطن القبيلة الذهبية من التتر كان أول الحكام الذي تحولوا إلى الإسلام بركه خان في القرن الثالث عشر. لكن الانتشار الأوسع للإسلام كان على يد أوزبك خان في أوائل القرن الرابع عشر. اعتمد هؤلاء على مصر ثقافياً (ص 418). وكان إسلامهم يعتمد على معتقدات وطقوس شعبية لم تتخلّ عن العادات الشامانية إلا تدريجياً، وربما لم يتم ذلك قبل القرن الثامن عشر (ص 420). وكان الاحتلال الروسي في القرن التاسع عشر كارثة على هؤلاء المسلمين (ص 421) الذين قاوموه بشراسة ورفضوا فرض المسيحية عليهم، بل إن الاحتلال الروسي ساعد على نشر الإسلام بينهم (ص 421).

المنطقة الثانية هي تركستان التي كانت ذات مجتمع زراعي بالدرجة الأولى (ص 423). وكان تنظيمها الاجتماعي يعتمد على الإقطاع الذي يخضع للدولة

ويميل كي يصبح وراثياً. بحسب العلاقة بين الدولة والأيمق، التي كانت علاقة تناقض دائم. كانت هذه المنطقة على تماسٍ دائمٍ تاريخيٍّ مع شرقي إيران. وكان الإسلام المنتشر فيها إسلامياً مدينيّاً تلعب فيه أدواراً هامةً تنظيمات العلماء والصوفية والأصناف والمحتسب (ص 428).

أما في تركستان الشرقية وغربي الصين فكان النفوذ الإسلامي يعتمد على الخواجات الصوفيين الذين انتسبوا إلى النبي وكان لهم تأثيرٌ قويٌّ على الحكام المحليين، وبعضهم صاروا حكاماً (ص 431).

أما في الهند فقد حكمت سلطنة دلهي وإمبراطورية المغول في إطار مجتمع تعددي يختلف عما في إيران أو الدولة العثمانية (ص 437). ذلك أنّ الدول المتعاقبة فرضت نظام الدولة الإسلامية على مجتمع ذي ثقافة هندوسية وبوذية لإنتاج حضارة إسلامية متميزة (ص 439). فقد بقي التحول إلى الإسلام محدوداً، ولم يبلغ عدد المسلمين في شبه القارة الهندية أكثر من 20 إلى 25٪ من السكان (ص 443). وفي غالب الأحيان كان المحاربون والأعيان الترك والأفغانيون ضد تحول النبلاء الهنود إلى الإسلام خوفاً من تزايد المنافسة على السلطة (ص 444). بقيت الهند مثل البلقان مجتمعاً ذا غالبية غير إسلامية تحكمها طبقة من المسلمين الذين لم تدعمهم هجرات واسعة من العرب أو الترك، وبقيت البنية السياسية الموروثة مما قبل الإسلام على حالها من انعدام المركزية والخضوع للأمرأء المحليين والنخبة الدينية الهندوسية (ص 446). ورغم ارتباط المؤسسة الإسلامية بالدولة كان أثر العلماء أقل بكثير من الأثر الذي كان للصوفية بمختلف طرقها كالكازرونية والقلندرية والملاطية والسهروردية والشستية والشطارية وغيرها (ص 427). وكان التأثير الأهم هو لابن عربي على الإسلام الهندي (ص 449)، وكان الفصل واضحاً بين السلطينتين الدينية والسياسية (ص 450).

في أيام المغول (1526 - 1858م) تبلور نظام إقطاعي يشبه الإقطاع الذي كان سائداً في الشرق الأوسط (ص 454)، وكانت الجباية تبلغ نصف المحصول وأكثر (ص 455). واستمر العلماء في ممارسة دور الخدمة للدولة (ص 459)، وكانت

الصوفية هي الممثلة للإسلام الشعبي (ص 458). وقد حلت النقشبندية والقادرية مكان السهروردية والشستية في الأهمية (ص 459). وكان هناك دور متزايد للمذاهب الإسلامية غير السنية مثل الشيعة الإثني عشرية والبهرة الإسماعيلية (ص 460). وفي القرن الثامن عشر تراجع نفوذ الدولة المركزية وانفصلت المناطق لتشكل دولاً وإمارات (ص 464) في وقت تصاعد فيه نفوذ شركة الهند الشرقية التي صارت تدريجياً هي الحكومة الفعلية للهند (ص 465). في هذا الوقت أيضاً ظهرت حركات إحياء دينية بين المسلمين والهندوس (465).

أما في جنوب شرقي آسيا فقد كان انتشار الإسلام ليس نتيجة الغزو العربي أو التركي كما في المناطق الأخرى بل نتيجة جهود التجار المتجولين والصوفية. وفي حين تأسست الأنظمة الجديدة في الشرق الأوسط والهند بواسطة نخب جديدة، تمّ الأمر في جنوب شرقي آسيا بالحفاظ على الأنظمة الموجودة وتقويتها عن طريق اعتناق الإسلام (ص 467). وهناك ثلاث نظريات حول انتشار الإسلام في أندونيسيا والملايو، أولاهما تفسّر انتشار الإسلام بواسطة ازدياد عدد التجار الهنود والعرب الذين تزوجوا من العائلات الحاكمة، ثانيتهما تفسير الأمر بالرساليات الصوفية الآتية من الكجرات والبنغال والجزيرة العربية للعمل في الأرياف كمدرسين وتجار؛ وثالثتها تفسر الأمر بانتشار الإسلام بين العامة قبل النُخب الحاكمة مما أعطى دفعا للتضامن على صعيد المجتمع لا على صعيد القرية وحسب (ص 469). ولم تكن الهيمنة الأوروبية حائلاً دون توسّع الإسلام بل ساعدت على انتشاره؛ الذي حصل بشكل واسع في القرن السابع عشر (ص 474). وكانت الصوفية العمود الفقري لهذا التوسع، كما كانت لأفكار ابن عربي أهمية كبرى أيضاً.

في القرية كانت هناك سلطتان، واحدة باسم الدين والأخرى باسم العرف (ص 475). وكانت هناك إقطاعات خاصة للعلماء والصوفية. وعلى العموم أعطى الإسلام الفقهي شرعية للدولة لكنه لم يكن هو مصدر الآلية التي تحدد طريقة العمل السياسية. لقد لعب الإسلام دوراً أقل في هذا المجال مما في المناطق الإسلامية الأخرى (ص 477). وكان المجتمع ما يزال خليطاً أمومياً وأبوياً، ووقف الإسلام

إلى جانب الذكورة. وفي القرن الثامن عشر حصل تراجع اقتصادي ونشأت حركات إحيائية وإصلاحية إسلامية هزمها زعماء القبائل بمساعدة الهولنديين (ص 479). كان هناك صراع بين الدولة والدين، بين الإسلام والمفاهيم الهندوسية (ص 480). وكانت أفعال الملك تمثل إرادة الله وكان بين مهام الملك الأساسية توزيع الأرض ومنع وراثتها (ص 481). وجاء توسع الإسلام بواسطة النخب المحلية ليمنح هذه النخب شرعية جعلت من الممكن استمرار التقاليد القديمة تحت غطاء إسلامي (ص 482). لقد تمثل الإسلام واندمج في حياة القرية الموروثة منذ القِدم (ص 483).

تأسس الإسلام في أندونيسيا والملايو على مستوى الدولة والمدارس الدينية والجماعات القروية. وكانت الطرق الصوفية مستقلة عن العلماء، كما كان كلٌّ منهما مستقلاً عن الدولة (ص 487). وكانت الهوية الإسلامية هويةً مشتركةً في مجتمع هذه البلدان (ص 488).

حدث انتشار الإسلام في إفريقيا الغربية جنوبي الصحراء الكبرى، كما في جنوب شرقي آسيا (أندونيسيا والملايو) بواسطة التجار والصوفية (ص 489). قبل الإسلام كان قوام التنظيم الاجتماعي عبارةً عن جماعات زراعية، قروية، قلماً تجتمع في جماعات قبلية أو لغوية (ص 490)، وكان البربر هم وسطاء التجارة طويلة المدى. كانت المنطقة تصدّر الذهب والرقيق والجلود والعاج، وتستورد النحاس ومسابع الفضة والثمار المجففة والأقمشة. وكان للذهب دور كبير، إذ جعل ممكناً استمرار الأغلبة والفاطميين وأمويي أسبانيا والمرابطين. اكتسبت هذه المجتمعات هويةً إسلاميةً نتيجة اعتناق الإسلام لدى الممالك في هذه المنطقة (ص 491). ومنذ البداية وحتى عهد متأخر كانت الأعياد الإسلامية تختلط بممارسة الشعائر والرقصات الوثنية (ص 494) وقد جرت العادة لدى الحكام والعامّة على دمج الثقافة الإسلامية بالممارسات غير الإسلامية (ص 499). وكان للغة العربية دورٌ أساسي ليس في الشؤون الدينية وحسب بل في الاتصالات والتجارة. وقد صارت مدينة تمبكتو على نهر النيجر منذ القرن الخامس عشر مركزاً من أهم مراكز الثقافة العربية الإسلامية.

وقد تبنى كثيرٌ من العلماء نَسَباً عربياً أو شرقياً (ص 500). وكان للغة العربية أثرٌ كبيرٌ على اللغات الإفريقية (ص 508). في القرن السادس عشر بدأت حركات جهادية واسعة المدى لإقامة دولٍ إسلاميةٍ ونشر الإسلام. وقد وضع الإنجليز والفرنسيون حداً لهذه الحركات في القرن التاسع عشر.

أما في إفريقيا الشرقية فقد انتشر الإسلام بطرائق تشبه إفريقيا الغربية (ص 524). وقد حدث ذلك على يد التجار والفقهاء والصوفية الذين كانوا قد بدأوا باستمالة الحكام والنخب الحاكمة المحلية (ص 526). وبينما جاء انتشار الإسلام في بلاد السودان الغربي على يد الحكام والتجار كان الإسلام في السودان الشرقي ديناً شعبياً (ص 528). كذلك كان للغة العربية أثرٌ كبير على اللغات المحلية كالسواحيلية (ص 529). وكان للتجار دور أساسي في نشر الإسلام في المناطق الداخلية (ص 531). وكان انتشار الإسلام فردياً لا عن طريق القبيلة أو السلالة الحاكمة (ص 532). وفي الحبشة كان هناك صراع مرير بين إثيوبيا المسيحية والدويلات الإسلامية التي أسسها العرب على السواحل خاصة منذ القرن الثالث عشر (ص 532). وعندما جاء البرتغاليون ساعدوا الأحباش المسيحيين (ص 433). وقد لعبت الصوفية دوراً هاماً في نشر الإسلام خاصة الطرق القادرية والصالحية والأحمدية والميرغنية (ص 534). وقد وضع التوسع الأوروبي في بداية القرن العشرين حداً لانتشار الإسلام.

والخلاصة أن المجتمعات الإسلامية بين القرنين العاشر والتاسع عشر كانت ذات بنى معقدة (ص 541). فقد حكمت الدول الإسلامية في مجتمعات تعددت فيها الأديان والمذاهب والجماعات القروية والقبلية والدينية والمذاهب الفقهية والطرق الصوفية والإمارات الإقطاعية. وكان نموذج هذه الدول مشتقاً من الدولة (أو الدول) السلجوقية التي هيمنت على المجتمع الإسلامي الشرق أوسطي. وقد تراوح نظام الحكم بين دولة شديدة المركزية كال الدولة العثمانية، ودولة غير مركزية كإيران الصفوية، إلى دولة لا مركزية ذات أقلية إسلامية كالهند في ظل المغول، إلى دول تحولت إلى الإسلام تلقائياً لا عن طريق الفتح كأندونيسيا والملايو ودون أن يكون للدولة تدخل هام في تنظيم الحياة

الدينية (ص 547)، إلى مناطق جرى انتشار الإسلام فيها على يد التجار والصوفية كما في إندونيسيا والملايو وإفريقيا جنوبي الصحراء.

3. التحول الحديث: الشعوب الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين: نشأت المجتمعات الإسلامية حصيلة تفاعل المجتمع المحلي مع التأثيرات الشرق أوسطية. أما المجتمعات الإسلامية الحديثة فهي حصيلة تطور المجتمعات الإسلامية المحلية مع التأثيرات الأوروبية (ص 553). هناك مفاهيم ثلاثة للحداثة؛ أولها يعتبر الحداثة عملية تحول كوني يخضع له المحلي؛ وثانيها يعتبر الحداثة نتيجة انتشار الاقتصاد الرأسمالي من البلدان الأوروبية إلى البلدان غير الأوروبية حاملاً معه تأثيرات المركز الأوروبي؛ وثالثها يعتبر الحداثة تعددية لا نموذج واحد لها، فهي على الرغم من انطلاقها من أوروبا إلا أنها تحدث بفعل عوامل وتطورات محلية (ص 555). وحتى في ظل الهيمنة الأوروبية بقيت النخب القديمة هي التي تقرر ردات الفعل (ص 556). وقد مر التطور الحديث بثلاث مراحل؛ أولها تحطيم نظام الدولة القديم بين أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين؛ ثانيها نشوء الدول القومية؛ وثالثها التنافر حول اتجاه التطور الحالي ودور الإسلام فيه (ص 556). وقد نشأت نخب جديدة بعد استقلال الدول الإسلامية بعد الحرب العالمية الثانية، وكان لديها موقفان: أولهما إسلامي تحديثي أو قومي علماني يعيد تحديد الإسلام بما يتناسب مع نظام أوروبا الاقتصادي والسياسي؛ والثاني إسلامي أصولي يريد إعادة تنظيم المجتمع على أسس دينية (ص 557)؛ هذا مع العلم أن جميع هذه النخب تميل إلى فهم الأمور على أساس ثقافي أو سياسي غير اقتصادي. وقد تكونت النخب الحديثة نتيجة برامج الدولة الإصلاحية، على اختلاف الظروف من بلد لآخر (ص 558). وقد اعتمد هذا البرنامج مبادئ إعادة تنظيم العسكر، ومركزة الدولة والبيروقراطية والتنشيط الاقتصادي.

ويمكن التمييز بين اتجاهين، أحدهما تحديثي إسلامي تبنته الانتلجنسيا والنخب السياسية منذ القرن التاسع عشر، والثاني إصلاحي إسلامي تبناه العلماء (ص 560). وعندما نشأت الدولة القومية المستقلة كانت هي الملجأ الوحيد لأناس لم يعودوا ينتمون إلى مجتمعاتهم التقليدية ولا للمجتمعات

الكولونيالية المهيمنة (ص 562). واعتُبرت القومية أكثر مناسبة من الأيديولوجيا التحديثية الإسلامية لتعبّر عن العلاقة الملتبسة بين الانتلجنسيا الإسلامية والسيطرة السياسية الكولونيالية. وقد نشأ الاتجاه الإصلاحى الإسلامى قبل الهيمنة الأوروبية (ص 563)؛ فقد كانت الدعوة للإصلاح هي ردة الفعل عند المجتمع من قبائل ومدنيين وعلماء وحكام نتيجة تحول البنى التقليدية بفعل التحدي الأوروبى وتأثيراته (ص 568). لقد بدأت الدعوات الإصلاحية في المجتمعات الإسلامية قبل أن يستطيع الأوروبيون فرض سيطرتهم لمواجهة تهديداتهم وضغوطاتهم (ص 568).

ورثت إيران الحديثة من المرحلة الصفوية نمط حكم الدولة والمؤسسات الدينية والقبلية التي قررت تاريخها حتى يومنا هذا (ص 571)؛ وكان صراع الدولة والعلماء هو السمة الرئيسية للمجتمع الإيراني خلال المائتي عام الأخيرة. وقد تصاعد شأن العلماء في أيام حكم القاجار في القرن التاسع عشر. ففي غيبة الإمام يعتبر الفقهاء أنفسهم قادة المجتمع، ومراجع التقليد (ص 572)، علماً بأن العلماء لا يشكلون بنيةً بسبب انعدام التراتبية الرسمية لديهم. وعند اشتداد الهيمنة على إيران، وصولاً إلى إخضاعها لتقاسم الروس والبريطانيين مناطق النفوذ فيها عام 1907م؛ كان العلماء هم قادة المعارضة للهيمنة الأجنبية (ص 574) ورغم محاولات الدولة تحديث الجيش وتكوين نخبة جديدة من المتعلمين في أوروبا إلا أن أثرها وأثر هذه النخبة على المجتمع بقي محدوداً وضعيفاً (ص 575). لقد فرض الشاه حكومةً مركزيةً قويةً لأول مرة في تاريخ إيران (ص 580). وحاول تنظيم التعليم والقضاء والإصلاح الزراعي وعصرنة الدولة، وغير ذلك من الإجراءات التحديثية. وكان موقف العلماء تجاهه ملتبساً (ص 587). لكن الأمر جرى حَسْمُهُ في عام 1979م عندما قاد العلماء ثورةً فريدةً من نوعها؛ فهي المرة الأولى التي تقوم فيها ثورةً على غير يد اليسار (ص 591).

أما الدولة العثمانية فقد تحولت في القرن التاسع عشر إلى محمية أوروبية غير قادرة على الدفاع عن نفسها (ص 593). وعندما تمّ تقسيمُ الإمبراطورية بعد الحرب

العالمية الأولى كانت الصدارة لأيديولوجياتٍ صيغت إمّا على النمط الأوروبي أو على نمط تراثي (ص 597). بدأ النقاش الداخلي منذ القرن السابع عشر حول مشاكل الدولة العثمانية، وكان هناك تيارٌ يريد العودة إلى قوانين سليمان القانوني دون إعطاء أيّ تنازلات للأوروبيين وللمسيحيين ولا لأفكارهم وتقنياتهم؛ وذلك في مقابلة تيارٍ آخر كان يدعو إلى التحديث بالاعتماد على الطرائق الأوروبية في تدريب الجيش وتنظيم الإدارة والتغيير الثقافي والاقتصادي والسياسي (ص 597). وكانت الإصلاحات في القرن التاسع عشر تحدياً لسلطة الإسلام التقليدي (ص 599). وقد أنتجت الإصلاحات التي حققتها الدولة في القرن التاسع عشر نخبةً جديدةً تدعو إلى مزيد من الإصلاح (ص 600). ورغم تصاعد الدعوة إلى القومية التركية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كان من الصعب على المسلمين فصل القومية عن الإسلام وعن السلطنة العثمانية (ص 603).

مع نهاية الحرب العالمية الأولى كان كل ما بقي للأتراك هو الأناضول. وحصلت قطيعةً بين الأتراك والمسلمين الآخرين والشعوب الأخرى غير الإسلامية. وكانت تركيا هي وحدها من بين جميع الدول الإسلامية الأخرى التي خرجت مستقلةً. وقد سيطر العسكر فيها لأنّ النخب الأخرى كانت ضعيفة. كان العلماء قد ضعفوا بسبب الإصلاحات، كما أن التحديثيين والبورجوازية الوسطى ضعفوا بسبب الآثار الاقتصادية المدمّرة التي خلّفتها المعاهدة التجارية مع الإنجليز عام 1838م (ص 606)، وما أدّت إليه الديون من إرهاب كاهل الدولة. ألغى العسكر المؤسسات الإسلامية وقاموا بثورة ثقافية من فوق (ص 608). لكنّ التغييرات الجذرية التي أحدثها نظام أتاتورك لم تستطع اختراق الطبقات الشعبية (ص 610). فقد تحطّمت التقاليد الموروثة لدى العلماء في طلب العلم وفي الدورة والمكانة الاجتماعية والسياسية للعلماء لكنّ الصوفية بقيت عميقة الجذور في الريف، وما تزال كذلك. وبقيت هوية الجمهور إسلامية، ونشأت بعد عقودٍ من السنين حركاتٌ إسلاميةٌ تدعو لعودة الدولة والمجتمع إلى نظامٍ إسلامي (ص 613).

لقد هيأت التطورات الحاصلة في السلطنة العثمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لنشوء الدولة التركية الحديثة. صحيح أن الإسلام اليوم يشكل واحدة من الأيديولوجيات الفاعلة في هذا المجتمع، إلا أنه يبقى ذا مغزى عميق بالنسبة لمعظم الشعب التركي رغم أنه لا يجد سوى تعبير محدود في الحياة العامة (ص 604).

يشبه تاريخ مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين تاريخ الدولة التركية، فقد تحولت مصر أيضاً إلى دولة قومية علمانية بفعل الإصلاحات التي قامت بها الدولة (ص 615). لقد حطم محمد علي سلطة المماليك والعلماء وأقام نظاماً اجتماعياً جديداً (ص 616). كذلك جرى تحطيم المؤسسات القروية والحرفية والصوفية (ص 618). وقد أدت تطورات القرن التاسع عشر إلى تدهور اقتصادي بعد المعاهدة الجمركية للعام 1839م، وتفاقت ديون مصر، وجاءت حركة عرابي عام 1881م، واحتلال مصر عام 1882م على يد البريطانيين (ص 619). في الوقت ذاته تزايد عدد السكان وتوسع الإنتاج التطويري وازداد الاستغلال الاستعماري والتبعية. كان أهم الدعاة للتحديث الإسلامي جمال الدين الأفغاني (ص 620). ثم تلميذه محمد عبده. وكانت أفكار الأفغاني التحديثية مشابهة لأفكار حركة تركيا الفتاة ومدرسة عليكره في الهند (ص 621). لقد رفعت الأنتلجنسيا المصرية لواء التحديث الإسلامي، والإصلاح الديني الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر، وكان الهدف الرئيسي هو النهوض السياسي. لكن، بخلاف تركيا، بقيت مصر نصف مستقلة... ولذلك لم تستطع النخبة المصرية تحريك الجمهور كما في تركيا (ص 623).

فشل النظام الليبرالي العربي السائد بين عامي 1922 و 1952 في حل المشاكل الاقتصادية التي كانت تزداد سوءاً باطراد (ص 625)، ولم تستطع الليبرالية المصرية حسم مسألة الهوية الثقافية والسياسية، كما أنها لم تستطع تطبيق برنامج تحديث ثقافي، بخلاف ما حدث في تركيا، وربما كان ذلك يعود إلى خيبة الأمل بالغرب.

وتراجعت العلمانية وحركة التحديث على النمط الغربي أمام تصاعد الإحياء الإسلامي وانتشاره في صفوف الجماهير. ولم يكن هذا الإحياء الإسلامي علمائياً

تقليدياً بل قامت به بورجوازية صغيرة مقتلعة الجذور. وفي عام 1949 صار أصحاب هذا الاتجاه هم الأكثرية في مصر. وكان الإسلام في نظرهم هو أساس الدولة المعاصرة، وهو البديل عن الليبرالية والشيوعية (ص 627). وفقدت الانتلجنسيا العلمانية زمام المبادرة ولم تستطع النخبة السياسية قيادة برنامج وطني ثقافي. وأدى ضياع فلسطين عام 1948م إلى بروز حركة العسكر الذين خاضوا صراعاً ضد الليبراليين والإخوان المسلمين (ص 627). وانتصر العسكر وسيطروا وما يزالون مسيطرين حتى اليوم.

حدث في السبعينات إحياء إسلامي كالذي حدث في الثلاثينات (ص 673). في البداية ساعدت الدولة هذا الاتجاه الذي استمال إليه كثيرين من أصحاب المهن الحرة وأصحاب الياقات البيضاء والطلاب من ذوي الخلفيات الريفية الذين ساهم توسيع التعليم الجامعي في رفع مستوى توقعاتهم (ص 635). لقد أخضعت النخبة السياسية العلماء ومؤسساتهم لكنها لم تستطع أن تسيطر على الحياة الثقافية في المجتمع، فقاد ذلك إلى استمرارية الإحياء الإسلامي (ص 676).

أما في المشرق العربي فنشأت كيانات سياسية أقامها الأوروبيون دون أن يكون لهذه الكيانات بنى سياسية ومؤسسات تاريخية، ودون أن تتمتع النخب الجديدة بشرعية تستند إلى تواصل تاريخي، فبقيت العلاقة بين القومية العربية والإسلام والبنى السياسية القائمة بدون حسم (ص 637). هكذا ظل التيار العربي السائد في المنطقة يعبر عن مشاعر إسلامية (ص 641). فالعروبة قبل محاولات التتريك وبعدها كانت اتجاهاً يهدف إلى تعديل النظام العثماني لا إلى إلغائه أو الاستقلال عنه (ص 642).

لم تكن لدى مجتمع هذه المنطقة بعد الحرب العالمية الأولى هيكلية دولة أو مؤسسات مستقلة (ص 643)، وكانت القومية العربية هي المبدأ الوحيد الذي تستند عليه النخب الوطنية المحافظة لاكتساب الشرعية (ص 646)، لكنه لم يكن ممكناً التمييز بين العروبة والإسلام في ذهن جمهور الناس. وقد سيطر العسكر في أقطار هذه المنطقة لأسباب لا تختلف كثيراً عما في تركيا أو مصر (ص 646)، وكان ذلك تعبيراً عن أزمة سياسية وأيديولوجية (ص 651). لكن الفرق هو أن مصر

كانت تتمتع باستمرارية تاريخية على صعيد الدولة والمؤسسات كما في تركيا أيضاً (ص 657). تشكل دول هذه المنطقة كيانات مصطنعة (ص 647 - 651). وقد أدى استقلالها إلى أزمة سياسية وأيديولوجية، ولم تستطع أن تحقق شعار الوحدة العربية الذي رفعت لواءه (ص 653).

إن الوعي القومي العربي لا يزال مرتبطاً بالإسلام... وقاموس القومية العربية مشحون بالمصطلحات الإسلامية (أمة، ملّة، إلخ...); فالخطاب عربي لكنّ المشاعر إسلامية (ص 667). وقد اكتسب الفلسطينيون هوية علمانية مع الحفاظ على الإسلام كقاعدة للتضامن السياسي (ص 665). أما في شبه الجزيرة العربية فقد كانت الوهابية أيديولوجيا التوحيد القبلي (ص 673). وقد بقي أثر القومية العربية محدوداً فيها، وهي تُظهر قدرة مدهشة على صعيد استمرارية الحكم السياسي والولاء الإسلامي (ص 679).

* * *

يشبه التاريخ الحديث للمغرب العربي تاريخ المشرق (ص 680). وقد أدى التدخل الأوروبي فيه إلى مفارقة النزاعات والمناحرات. وقد عانت الجزائر من عملية التخريب المنظمة للمجتمع التي قادها المستوطنون الفرنسيون (ص 684). وتشكل النخبة الجزائرية من ثلاثة اتجاهات: أولها المتفرنسون، وثانيها الراديكاليون القوميون، وثالثها الإسلاميون الأصوليون (ص 686). ويشبه تاريخ تونس ما حدث في مصر (ص 703)، حيث يخضع التطور الاجتماعي لسياسة الدولة المركزية. هنا أيضاً، ليس لدى النخبة الحاكمة وضوح أيديولوجي (ص 702)، وهنا أيضاً تصاعدت قوة الاتجاهات الإسلامية الأصولية مع التحول من نظام اشتراكي دولتي إلى نظام ليبرالي مفتوح. أما المغرب فهو يشبه الجزائر وصعيد مصر والبادية السورية لجهة قوة الجماعات القبلية والرعية (ص 703). لكنّ المغرب حافظ على استمرارية دولته المستقلة التي لم تخضع للعثمانيين. لقد حاول الفرنسيون إبان حكمهم للمغرب إثارة عواطف الاستقلال الثقافي والسياسي لدى البربر. لكنّ هؤلاء عارضوا سياسة الفرنسيين وتعلّموا العربية (ص 700). ويبقى المغرب أكثر دول الشرق الأوسط وشمال

إفريقيا اندماجاً ومحافظةً على التقاليد (ص 711). أمّا ليبيا فهي كانت قبل الحكم العثماني دون تاريخ (ص 711)، إذ لم تكن تخضع لحكم دولة مركزية في السابق. وفي عهد العثمانيين كانت الهوية الليبية تتسبب لهويةٍ أوسع سواءً أكانت عثمانية أم عربية أم إسلامية (ص 712).

تختلف دول المغرب لجهة البنية الاجتماعية والسياسية في كل منطقة ودولة، لكنها تشترك في صفاتٍ منها ارتكاز المجتمع على الجماعات التي يوحدّها عنصر القرابة، والأهمية الخاصة للدعاة في الحياة السياسية والاجتماعية، ومحدودية سيطرة الدولة على الأراضي خارج العاصمة (ص 714). وتختلف فيما بينها في درجة الاستمرارية التاريخية؛ من المغرب الذي عرف استمراريةً متواصلةً، إلى الجزائر وهي أقلّها استمرارية.

في أقطار الشرق الأوسط العربي وشمال إفريقيا تتشكل الايديولوجيا الرسمية للدولة، بنسب متفاوتة، من عناصر ثلاثة أو رموز للقطرية والقومية العربية والإسلام (ص 716). ويشكّل الإسلام عنصراً في أيديولوجيا الدول وفي طوباويات الثوار (ص 717).

وفي حين أنّ سياسة الدولة العثمانية تطورت إلى العلمنة، كانت السمة الطاغية في إيران هي الصراع بين الدولة والمؤسسة الدينية، وكانت الهند تخضع لصراعٍ متعدّد الجوانب، بين المسلمين والهندوس، وبين المسلمين والبريطانيين. وقد أدّت هذه الصراعات إلى بروز هويةٍ سياسيةٍ إسلاميةٍ جديدة (ص 720). وكان إنشاء دولة باكستان برنامجاً للنخبة الإسلامية العلمانية في الهند (ص 738). وكانت تلك فكرةً ثوريةً لأنّ فكرة الدولة الباكستانية كان مؤداها قيام وطن إسلامي دون محتوى ديني. وقد كانت جماعة علماء الهند تعارض العصبية الإسلامية التي كانت تدعو إلى انفصال مسلمي الهند. وكانت الجماعة تصر دائماً على دعم وحدة الهند... لأنها اعتبرت ذلك في صالح المسلمين (ص 739).

أدّى تحول الدين إلى وعيٍ قوميٍّ سياسيٍّ في الهند كما في الشرق الأوسط وفي

البلقان، إلى تحطيم حضاراتٍ قديمةٍ شاركت فيها أشكال من أديانٍ مختلفة. وفي كل حالة كان التغيير سبباً لإطلاق أعمال عنفٍ واسعة (ص 742). لقد حكمت باكستان نخبةً علمانيةً كما في تركيا لكنَّ ظروف الهند والصراع ضد الهندوس والانقسامات القبلية والإثنية والمحلية اضطرت هذه النخبة إلى تبني قومية إسلامية (ص 742). وما كانت الهوية الإسلامية كافية لتوحيد باكستان (ص 742). فانفصلت بنغلادش التي سيطر فيها نظام قومي علماني لا ديني منع نشاط الجماعات الدينية (ص 747). وبقي مسلمو الهند أكثر محافظة مما في باكستان.

إن تاريخ أندونيسيا في القرن العشرين هو تاريخ الصراع المتجدد للإسلام ضدَّ الأشكال الأخرى للثقافة الأندونيسية (ص 783). وقد كان حكم سوكارنو بعد الاستقلال، ثم حكم سوهارتو استمراراً لسياسة الهولنديين التي تميّز بين الإسلام كممارسة دينية والإسلام السياسي، فتمنع الثاني وتسامح مع الأول. بل كانت الدولة تشكل أحياناً أحزاباً سياسية (ص 773) كما كانت تسعى دائماً لإبقاء المؤسسات الدينية تحت سيطرتها (ص 778). ورغم كون المسلمين في أندونيسيا وماليزيا أكثرية السكان إلا أنَّ الالتزام بإقامة دولة إسلامية يبقى شعاراً لدى الأقلية من الجمهور المسلم.

وفي إفريقيا الغربية أدت التغييرات الاقتصادية إلى تحطيم البنى القديمة وإلى تحطيم التوازن الاجتماعي القديم في القرى (ص 826)، كما أدت إلى فكِّ روابط القرابة وانتشار العمل المأجور وازدياد الهجرة إلى المدن التي تضخم حجمها. نشأت نُخبٌ جديدةٌ حاكمَةٌ... ونُخبٌ أدنى من الكتبة وأصحاب الحرف... وهذه جميعها أكدت مواقعها من خلال العلاقات الاجتماعية والاقتصادية الجديدة (ص 827). لقد أضعفت الحرب العالمية الثانية الدول الكولونيلية. وشجعت النخب الجديدة على الثقة بقدرتها على قيادة مجتمعها (ص 827). ونشأت أحزاب سياسية هي أشبه بالروابط والتكتلات. في الحقيقة هناك انقسامات اجتماعية ودينية ركبت فوقها دول وأنظمة سياسية (ص 828). وسيطرت على الحكم نخب عسكرية ذات قيم لا تعكس هوية الجمهور ولا تمثلها (ص 829). وأحياناً كانت هذه النخب الحاكمة من غير المسلمين.

لكن توسع انتشار الإسلام بقي مستمراً. وكان للحكم الاستعماري فضلٌ غيرٌ مباشرٍ في تشجيع ذلك. فالإسلام دينٌ جماعاتٍ مقلّعة الجذور. وفي إفريقيا الشرقية كان الإسلام وما يزال عنوان هويةٍ تستجيب للظروف المتغيرة (ص 878).

أما في آسيا الوسطى التي خضعت للحكم الروسي والصيني فهناك أعجوبة تربوية (ص 805). لقد تم تنظيم القوميات لمواجهة الانتماءات المحلية والقبلية والإسلامية، وأزيل الحرف العربي. لكن الإسلام بقي هو المعتقد والهوية (ص 807). وقد حققت هذه المنطقة مستوى معيشة أعلى من جميع البلدان الإسلامية الأخرى تقريباً (ص 809)، لكنها قاومت التمثل... وما زالت النخبة المثقفة شديدة التعلق بلغتها وقوميتها وعاداتها الدينية (ص 813) على الرغم من كون الدولة السوفياتية (والصينية) ضد الإسلام ومع فرض المواطنة السوفياتية على السكان. ولا توجد منطقة إسلامية أخرى أكثر حداثة من هذه المنطقة (ص 821)، وذلك دليلٌ على مدى قدرة المسلمين على التكيف مع أنظمة غير إسلامية.

* * *

يعود الكاتب في الفصل الأخير من الكتاب ليؤكد على قدم المؤسسات السياسية والدينية والقبلية والنسبية، وعلى أنّ هذه المؤسسات برزت إلى الوجود في الألف الثالث قبل الميلاد في مدن ما بين النهرين (ص 879).

من الملامح المركزية في هذه المجتمعات بنية الدين والدولة، ومن الشائع الإقرار بمفهوم وحدة الدين والدولة خاصة لدى الحركات الإسلامية المعاصرة (ص 881). لكن الانفصال الديني عن السياسي (السلطاني) بدأ منذ القرن التاسع. وصار هذا الانفصال هو النموذج لكنه ما كان واضحاً تماماً ولا مكتملاً.

في العصر الحديث قامت الدولة التي ظلّ موقعها فوق المجتمع والتي تنبع شرعيتها من ذاتها (ص 887) والنخب الجديدة الموجودة في إطار هذه الدول بجانب الانتلجنسيا هي إما إصلاحية إسلامية أو تحديثية إسلامية، لكنها بقيت متمسكة بالمفاهيم القديمة. أما المسلمون الجدد فهم مجموعات لا تجربة روحية لديها. وليس بين أعضائها كثيرٌ من العلماء والصوفية. وهي كثيرة

الانقسامات والخلافات الداخلية، والسمة المشتركة لديها جميعها هي الالتزام الكامل بالسياسة (ص 889).

لم تتبع دولة عربية النموذج التركي. لقد جاءت تركيا العلمانية امتداداً للدولة العثمانية (ص 899)، فالعلمنة التركية أساسها هيمنة الدولة على المؤسسة الدينية (ص 900). وما يميز تركيا عن كثير من الدول الإسلامية الأخرى هو أنها ورثت مؤسسات الدولة والدين (ص 900). وفي جنوب شرقي آسيا تشكل الهوية الثقافية غير الإسلامية أساساً للعلمانية عندهم. ولم تستطع إيران التي أضعفتها الانقسامات القبلية أن تمنع قيام مؤسسة دينية معارضة (ص 908)، فهي تختلف بذلك عن تركيا. وقد أدى إضعاف القبائل أو إلغاؤها في القرن العشرين إلى جعل المواجهة بين الدولة والدين مواجهة مباشرة. وتعاني باكستان من انقسامات إثنية وجغرافية وهي ليست ذات هوية قومية (ص 909). وآسيا الوسطى يسكنها مسلمون بثياب إفرنجية.

في جميع الأحوال، يبقى الإسلام في عقول الأفراد وقلوبهم عنصراً جوهرياً من عناصر الهوية الأساسية (ص 915)، وهذا أمر منتظر في مجتمعات لم يتغير نمط الإنتاج فيها منذ خمسة آلاف عام حتى مجيء الامبريالية!

أردت أن يكون هذا العرض تلخيصاً أميناً لما جاء في الكتاب، نظراً لما فيه من سعة أفق وشمولية ودقة في التحليل. لكن الاستنتاجات والفرضيات الأساسية تجعل القارئ يتساءل: لماذا تأتي الاستنتاجات مخالفة أحياناً للتحليل التفصيلي في كتابات وأبحاث من هذا النوع؟ ولماذا يأتي التركيب الفكري مغايراً للتحليل؟

ينطلق الكتاب من فرضية تقول إن منطقة الوطن العربي، وربما العالم الإسلامي كله، تكون مجتمعتها من عناصر تشكلت هي بدورها قبل خمسة آلاف سنة في مدن ما بين النهرين في الألف الثالث قبل المسيح. منذ ذلك الحين وحتى القرن التاسع عشر لم تتغير قوى الإنتاج. في القرن التاسع عشر خضعت المنطقة للهيمنة الأوروبية، وبدأت تعاني مشكلة الحداثة التي تتعارض مع التراث، ومع الواقع المعاش ومع الأفكار السائدة. فكان الحداثة ما كان

يمكن أن تحصل لولا التدخل الأوروبي. جاء الاستعمار الغربي ثم ذهب وحصلت بلدان المنطقة على استقلالها. في ظل الهيمنة الأوروبية نشأت نخب جديدة بعضها تكون حول الدولة، وبعضها تكون في معارضة الدولة؛ لكنها جميعها نخب تبقى إسلامية الأفكار تقليدية المنحى مهما كانت التعابير والمصطلحات التي تستخدمها، ومهما كانت السياسات التي تتبعها. فحركات التحرر الوطني، وأحزاب اليسار والنزعات القومية، والدعوات إلى التجديد والعلمنة والحداثة؛ كلها واجهات لفكر تقليدي.

يستنتج الكاتب ما يتناسب مع فرضيته الأولى، بل إن هذه الفرضية هي ما يستنتجه الكاتب، وهي أنه لا جديد تحت شمس هذا الشرق العربي الإسلامي. لا أريد القسوة على الكاتب فأقول إنه يذكّرنا بما جاء في كتاب «فلسفة التاريخ عند هيجل» الذي يعتبر أن أوروبا وحدها هي التي تستطيع أن تتجاوز تاريخها وأن الأمم الأخرى كالصين والهند (مغفلاً الوطن العربي والعالم الإسلامي من التاريخ) هي أمم تدور حول نفسها؛ ولا أعتبر أنّ هذا الكتاب يتواصل مع الأفكار الأوروبية في القرن التاسع عشر حول الشرق (ومنها أفكار كارل ماركس) القائلة بأن الشرق يحتاج إلى تدخل الغرب كي يتمدّن ويتقدم.

يعترف كاتب هذه السطور بأنه قومي عربي، ويعلن باعتزازه بأتمته العربية وبتقافتها الإسلامية. لكننا لا نكابر فننكر تقدم الغرب وتخلّفنا نحن، بل نقر بأن هزيمتنا أمام تحديات الغرب وأمام دولة إسرائيل ما كانت ممكنة لولا مشكلة لدينا، ونعتبر أن المشكلة هي في التخلّف وفي التأخر الثقافي أولاً. لكن لا يمكن القبول بأننا أمة دون تاريخ، أو أننا أسرى التاريخ وحسب.

يخال المرء عندما ينتهي من قراءة الكتاب ويعد التفكير ملياً في فرضياته واستنتاجاته أننا أمة تدور حول نفسها ضمن ثوابت في إطار نظرية عدم تطور قوى الإنتاج. وهذه إشكالية أساسية كان على الكاتب أن يبحثها ويبرهن عليها قبل أن يفترضها ويستنتجها. لكن، مع الأسف، يخصص الكتاب بحثه للتاريخ الثقافي والسياسي في وقت ينطلق وينتهي بأحكام تتعلق بالتاريخ الاقتصادي.

ونحن من الذين يفترضون أنَّ هناك علاقة وثيقة بين التاريخ الاقتصادي والتاريخ الثقافي والسياسي، بين البنى التحتية والبنى الفوقية، وأنَّ هذه العلاقة هي دائماً علاقة جدلية (دون خشية من استخدام التعابير والمفاهيم الماركسية). لكن هذه العلاقة قد غابت عن الكتاب ولا يمكن للمرء استقراؤها من سياق التحليل.

من ناحيةٍ أخرى، لا يمكن للباحث الموافقة على فرضية الكاتب القائلة بأن قوى الإنتاج لم تتغير خلال الخمسة آلاف عام الماضية. فعلى صعيد المدن لا يمكن مقارنة مدن ما بين النهرين منذ خمسة آلاف عام بالمدن الإسلامية، ولا حتى المدن الأوروبية في القرن العاشر الميلادي يقارب حجمها المدن الإسلامية في ذلك الوقت. وعلى صعيد الزراعة والري توصل العرب والمسلمون إلى أساليب عمل جديدة أدت إلى إنتاج نباتاتٍ جديدة؛ وهذه الزراعات الجديدة ما كان يمكن للنمو المديني أن يحدث لولاها. وعلى صعيد التجارة أوجد العرب والمسلمون أساليب جديدة على صعيد المعاملات التجارية مثل الصكوك والسفائح والصيرفة وطرق المحاسبة مما دفع باحثين في التاريخ الاقتصادي مثل سمير أمين إلى التساؤل لماذا لم تحدث القفزة نحو نظام الإنتاج الرأسمالي لدى العرب في حين كانت لديهم كل العناصر الضرورية لذلك؟ وليس بالمستطاع بعد التغيرات التي أحدثتها التجربة التاريخية العربية الإسلامية في البنى الأسرية والاجتماعية، ورؤية الأمة، والخلافة والسلطنات، الذهاب إلى أننا استمراراً لا انقطاع فيه لما كان في المنطقة قبل آلاف السنين.

